

## 日蓮の「文字マンダラ」考(1)

|     |   |
|-----|---|
| 著者  | 渡辺 喜勝   |
| 雑誌名 | 東北大学医療技術短期大学部紀要 = Bulletin of College of Medical Sciences, Tohoku University      |
| 巻   | 1   |
| ページ | 90-99   |
| 発行年 | 1992-02-01  |
| URL | <a href="http://hdl.handle.net/10097/33538">http://hdl.handle.net/10097/33538</a> |

## 日蓮の「文字マンダラ」考 (1)

渡辺喜勝

東北大学医療技術短期大学部一般教育

## A Study of the 'Monji-Mandara' of St. Nichiren (1)

Yoshikatsu WATANABE

*General Education, College of Medical Sciences, Tohoku University*

Key words: Nichiren, Monji-Mandara, an Idol

The 'monji-mandara,' which was first created as an object of adoration by Nichiren, is a Mandara-style graphic representation of various deities and 'hotokes' by means of Chinese characters. Since 1271, when the first one appeared, many monji-mandaras were produced by him. Now, there are more than one hundred and twenty four of them left.

Through these peculiar monji-mandaras, we will examine both religious significance of the Nichiren Sect and part of the spirit of his time in a series of papers. In this first paper, it will be discussed why and how the monji-mandara came into being.

### 序

文永8年(1271)10月9日、佐渡流罪のため相州依智を出立する前日、日蓮は最初の「文字マンダラ」(字像マンダラ)を創作したと伝えられている。爾来弘安五年に没するまで、彼は時・機に応じてこれを書き続けた。現存するもの124幅の文字マンダラは、そのまま彼の宗教的信念と行動の軌跡でもある。

中央に「南無妙法蓮華經」と記され、両側に諸仏諸神名や種子が、そして下段には自らの署名と花押とがはなはだダイナミックな筆法で認められた一連のマンダラは、それだけで見るものを圧倒せざるおかない不思議な力をもっている。何か日蓮のあの独特な気迫が伝わってくる思いである。彼自らが「未曾有の大曼荼羅」と称したこの字像は、果たして日蓮の宗教においていかなる意味を有するのか、更にこの特異なスタイルがわが国中

世の精神史において何を伝えたことになるのか、この大きな二点の一端を考察しようとするのが本論の目的である。

いうまでもなく、彼のこの文字マンダラのく様式>は、歴史的にみれば全く日蓮の独創とはいえない。少なくとも形式的には先行類似型として、われわれは古くは13世紀の明恵上人の創作になるいわゆる「三宝菩提心の本尊」を想起することができよう。それには「南無同想別相住持仏法僧三宝」と記されている。同様に親鸞においても「南無阿弥陀仏」・「南無不可思議光仏」・「歸命尽十方無碍光如来」などの一連の書幅が作成されたことも有名である。また時代が降って、ほぼ日蓮と同時期にもあの一遍智真の「名号札」がある。それには「南無阿弥陀仏・<sup>決定往生</sup>六字大明王」と記されている。

ここで注目されるのは、たとえば明恵の「三宝」をあるいは親鸞・一遍の「阿弥陀仏」を「妙法蓮華經」に置き換えれば、そのまま日蓮の「字像」に

相当するという点であろう。類似様式と言ったのはその意味においてである。しかしわれわれが、この形式面において真に注目すべき部分は、その類似部分よりもむしろ相異なる部分であろう。すなわち日蓮においては、それは前述したように、まず<本尊>として存立したこと、そして本尊名の他に多くの神仏名が併記されていたこと、また自らの署名があったことなどが注目されるところである。これらの点が特異なのであり、またまさにこの点において彼の字像が「マンダラ」と称せられた故以でもある。

### 文字マンダラの成立と形態

ここでは問題考察の前提として、まず現存する「文字マンダラ」を本論に関わる範囲での資料分析を行っておきたい。なおここで言う文字マンダラのテキストには、主として山中喜八編・日蓮聖人真蹟集成第十巻『本尊集』（昭和52年・法蔵館、以下『本尊集』と略記）を使用した。本書には現存する123葉がほぼ製作年代順に収められている。「解説」によると、「本集は、昭和二十七年四月、立正安国会が公刊した『日蓮大聖人御真蹟』中の『御本尊集』を、そのまま縮印刊行したもの」であり、「若干の撮影漏れ」とその後に発見されたマンダラは未収録のままであるという。したがって、資料的に完本とはいえないが、日蓮の文字マンダラの大要を知るうえでは好個の資料である。

従来、この本尊をめぐるのは、その様式や讃文の相違などに基づき宗門の諸師たちによる多様な分類が試みられてきたが、ここでは本論の考察上の関わりから、特に次の三点に問題を絞って整理しておきたい。すなわち（1）製作（顕示）年代、特に始顕時、（2）讃文内容、（3）「授与」の問題の三点である。以下順次整理してみよう。

製作年代に関しては、『本尊集』には文永8年10月9日から、弘安5年6月までのもの123幅の「マンダラ」が収められている。それは日蓮50歳から61歳の死の年までにあたり、また彼の宗教者として最も円熟した時期でもある。しかも、年経るごとに製作数が増える傾向にあることも注目すべきであろう。『本尊集』によれば、文永年間（4年間）

25幅、建治年間（3年間）21幅であったものが、弘安年間（5年間）では実に77幅を数えている。

以上は『本尊集』の収録マンダラそのものから知り得る表面的な事柄であるが、（1）の問題に関し、一点だけやや詳しくここで吟味しておきたいことがある。それは日蓮がこの文字マンダラをいつ書き始めたのかという素朴な疑問である。しかし管見の限り、この問題は彼の遺文からは、かならずしも明確にされない。日蓮がその信仰の文字通り「本尊」と為して、多くの門弟檀越に授与したとみられるこのマンダラが、いつ製作されたかについては、日蓮自らは一部の遺文に暗示的に語っている程度ではっきりとは何ひとつ明言していないのである。このことは、増谷文雄流にえば「自らを多く語った日蓮」<sup>1)</sup> においてまことに奇異に思われるのである。ともあれ、このような事情からか、先師先学の論究においても、マンダラ初発に関する共通する年代の断言は認められない。

以下この辺の状況を整理しておこう。まず何よりも日蓮自身の表明からみてみよう。暗示的にしか知られないと述べたが、たとえばこの点に関すると思われる二・三の遺文を示せば次のようなものがある。はじめに文永10年4月に成ったとされる『如来滅後五五百歳始観心本尊鈔』（本論では以下『本尊鈔』と略記）の記述は次のようである。

其の本尊の体たらく、本時の娑婆の上に宝塔空に居し、塔中の妙法蓮華経の左右に、釈迦牟尼仏・多宝仏、釈尊の脇土上行等の四菩薩、文殊・弥勒等は四菩薩の眷族として末座に居し、迹化他方の大小の諸菩薩は、万民の大地に処して雲閣月卿を見るが如く、十方の諸仏は大地の上に処したまふ、迹仏迹土を表するが故なり。是の如き本尊は在世五十余年にこれ無し。……末法に来入して始めて此の仏像出現せしむべきか<sup>2)</sup>。

同様な表現は、同じく文永10年作と伝えられる『妙法曼陀羅供養の事』にも見える。

此の妙法の曼陀羅は文字は五字七字にて候といへども、三世の諸仏の御師一切女人成仏の印文なり。……此の大曼陀羅は仏の滅後二千

二百二十余年の間一閭浮堤の内に未だ弘まらせ給はず。……末法の時の為に、教主釈尊多宝如来十方分身の諸仏を集め給ひて、一の仙薬を留め給えり。所謂妙法蓮華經の五字の文字なり<sup>3)</sup>。

『本尊鈔』で「本尊」としていたものがここでははっきりと「曼陀羅」と言明していることが注目されるが、更に同年8月3日付の信者への書状にもこのことが窺える。

日蓮守護たる所の御本尊を認め参らせ候事も、師子王に劣るべからず、……此の曼荼羅能く能く信ぜさせ給ふべし<sup>4)</sup>。

ここに、「曼荼羅としての本尊」が明確に示されていると共に、実際にそれを「認め<sup>したた</sup>」て信者に授与していたことがわかる。

内容の考察は後に譲ることにして、ここでの問題はその製作年次を模索することにある。上の引用遺文から知られるように、その時期は明確に断定できないにしても、少なくとも文永10年には「文字マンダラ」が「本尊」として顕示されていたといえよう。

ところで、前言した初顕時期に関して考慮すべき点が二つある。ひとつは、明治8年の身延火災によって焼失したとされるいわゆる「佐渡始頭の大曼荼羅」である。このマンダラは『本尊集』には当然載っていないが、解説文に「文永十・七・八 始めて大曼荼羅を図顕される。(身延曾存)」と注記されている。しかし、中川日史の『本尊論考』によれば、身延33世遠沾享師が摹写したものが現存するというので、その写真版が同書巻頭に収められており、その様式を知ることができる。その縁起讃文には次のように記されている。

文永八年<sup>太才</sup>九月十二日蒙御勘 遠流佐渡国  
同十年<sup>太才</sup>七月八日図之 此法華經大曼陀羅  
仏滅後二千二百二十余年 一閭浮堤之内 未  
曾有之 日蓮始図之

それによれば、彼がマンダラを初めて図顕したのは文永10年7月8日、ということになる。実際、後で触れるように、宗門においても研究者においても、これを以って始頭とする指摘が多いのである。

考慮すべきもう一点は、日蓮の次の書簡の一節に関することである。

爰に日蓮いかなる不思議にて候らん、龍樹・天親等・天台・妙楽等だにも顕はし給はざる大曼荼羅を、末法に入つて二百余年の頃、初めて法華流通のはたじるしとして顕はし奉るなり<sup>5)</sup>。

ここでの表現どうりに解すれば、日蓮は末法時代突入後「二百余年」に初めてマンダラを顕したことになる。因みに、彼の末法時代観は、『教機時国鈔』なる著作から知られる。同書に「当世は末法に入つて二百一十余年なり<sup>6)</sup>」という文言があるが、同書の著作年は弘長2年とされるから、その210年前は永承7年にあたり、これは当時の一般的な末法観にほぼ符合する。とすると、この「二百余年」のマンダラ製作年は建長4年後<余年>ということになるが、この頃の日蓮は、ちょうど叡山や諸山諸寺での修学・研鑽を終え、安房清澄寺で『法華經』弘通の<真実教>に開悟した頃である。いわゆる立宗(同5年)の頃であり、またその名も「蓮長」から「日蓮」と改名した時期でもある。したがって、建長4・5年という時期は、宗教者日蓮にとって何よりも意義深い時であったに違いない。それ故、本尊たるマンダラも、「南無妙法蓮華經」の<唱題の考案><sup>7)</sup>と共に、この時期に初顕したとしても不思議ではない。むしろ勝義には自然ともいえよう。

とすると、われわれは前出の<文永十年7月8日始頭>とするマンダラをどう解すればよいのか。この両者の間には20年の時差がある。ここで再び前記書簡をみてみよう。先の引用の後に、諸尊列衆の詳細な説明を加え、それが「日蓮が自作」ではなく、経論に基づくものであることを断つたうえで、

此の故に未曾有の大曼荼羅と名付け奉るなり。仏滅後二千二百二十余年には、此の御本尊未だ出現し給はずと云ふ事なり<sup>8)</sup>。

と記している。「未曾有の大曼荼羅」といい「仏滅後二千二百二十余年」というのは、それぞれ「未有之大曼荼羅」・「仏滅後二千二百三十余年」という表現とともに、文字マンダラの讃文に多く見ら

れる表現であるが、ここで何よりも無視できないことは、当マンドラは仏滅後二千二百二十余年に至るまで「出現し給はず」と日蓮が語っていることである。先程の末法時換算に倣っていえば、この二千二百二十年は文永9年に当たっているから、ここで「二千二百二十余年」といえば、凡そ文永10年頃と見做してよいだろう。とすると、前記文永10年「初顯マンドラ」がここで生きてくることになる。

このように、同一の書簡に二様の表現が認められることになるが、両者の差20年をどう考えるかは確かに難事である。もちろん「仏滅後」といういわば信仰上の時間枠に、史書編纂における如き厳密な年代設定をここで目論んでいるわけではない。しかし60年という日蓮の生涯において、しかも「本尊」たるマンドラ図頭の初発という問題にとって、この20年ははなはだ大きい時差といえるのではなからうか。いうまでもなく、極めて綿密な文献操作と立論をもってする日蓮において、「二百余年」の〈余〉を〈二十〉と解することも、逆に〈二十〉を欠落した〈誤記〉と速断することもともにためられる。とはいっても、私にはここでいずれかに組みする如き論拠を示すことはできない。ただ①この意味での語法としての「二十余年」は管見の限り他に見られないこと、②建長年間に成ったとされるマンドラは資料的に未見であること、③後述するように、マンドラとしての本尊は何よりも彼の円熟した思想的基盤に則って図頭されたものであること、などを考慮すれば、厳密には後者すなわち〈文永10年〉説に依るのが無難とはいえるだろう。

ただこの説に依拠するにしても、なお私にはそれぞれに示された年代における日蓮の周囲の問題を考える時、ひとつの疑念を禁じ得ない。それは端的に言えば、〈あれかこれか〉の見方ではなく、〈あれからこれへ〉の見方が成り立ちはいまいかということである。以下簡単に披瀝しておきたい。まずこの両時期における日蓮の宗教者としての立場を考えるうえで、大変興味深いことはいずれも共に日蓮教学を決定せしめたともいえる重要時期であったことである。すなわち前者は、前

述したように『法華経』信仰が確立し、不退転の決意で「開宗」に乗り出した時期であり、後者は佐渡配流の中で思想的にも信仰的にも高次の発展充実が成された時期である。古来「人開会」「法開会」と称され、日蓮教学の中核と目されている「開目鈔』『本尊鈔』の二大著作がこの時期に相ついで成立したということを十分留意すべきである。

このことと、『本尊集』に収められた一連のマンドラの〈表現様式〉を併せ考えてみたい。といっても、もちろん本書に建長年間の本尊マンドラが載っているわけではない。前言したように、文永8年10月9日の本尊が最初である。今この本尊に注目してみたい。当本尊はその「縁起」に示されているように、日蓮が佐渡出立の前日、相模依智で認められたものであるが、中央には「南無妙法蓮華経」の七字を大書し、左右に愛染・不動の二明王の梵字を配しただけの最も単純な様式となっている。なお伝承によれば、この本尊は通称「揚子御本尊」の名が示すように、樹枝を砕いた揚子で認められたというが、いかにも当時の日蓮の立場を語っているものである。ともあれ、ここで注目したいのはその様式の単純さということである。そして、「本尊」にはやがて多宝如来・釈迦牟尼仏の二尊が加えられ、更に諸仏・菩薩以下の四聖から十界の列衆の在座に至るまで、「南無妙法蓮華経」を首題とする様式が整えられていくことになる。これはいうまでもなく日蓮の宗教的体験と思想の展開をそのまま示すものといえようが、このことは全く同じように、初発の「本尊」についてもいえるのではなからうか。すなわち、彼自らが語っているように、「未有」のあるいは「未曾有」の「大マンドラ」は、一朝にして成立したわけではない。この『本尊集』最初の「本尊」にしても、文永8年10月9日に忽然として出来たとは考えられない。〈揚子〉を以ってさえなお頭わすには、それだけの因子が彼の内部に醸成されていたはずである。私はその点を強調したいと思うのである。建長5年立宗時の日蓮において、その信仰を成らしめた基盤はいうまでもなく『法華経』への帰依である。そしてその集約は後に「本尊」に顕示される「南無妙法蓮華経」の七字である。つまり

既に開宗時において、少なくとも「本尊」観は彼の内にあったことになる。たとえそれが「文字マンドラ」として顕現しなかったにしても、あるいは「唱題」という形式に止まったにしても。

彼が諸遺文や「本尊」の讃文において、この「マンドラ」という表現を用いてくるのは、そもそも文永10年以降である。しかも『本尊集』に限って言えば、初期においては19幅中わずか1幅にみられるに限らないのが、文永12年以降図頭の本尊には、一、二例を除いて全てに表記されている。このことから彼ににおいてマンドラという意識は後続するとみなければならない。しかし「マンドラ」といえども彼においては「本尊」と同義である。両者は共に「南無妙法蓮華經」に尽き果てるからである。それ故、前記の書簡文「大曼陀羅」と「大曼荼羅」という双方の表現をそのまま「大本尊」に置き換えても何ら意味の相異はない。事実『本尊集』に収録された「本尊」中においても、文永11年11月12日付図頭の本尊は、この表現をとっているのである。

ところで、前記書簡の日付は建治3年8月23日である。彼が「南無妙法蓮華經」に開眼して凡そ25年、「本尊」に「マンドラ」ということを強く意識していた時期である。したがってこの25年は、いうならば「唱題」の考案から単純な「本尊」開示、そして「マンドラ」化への一連の本尊く様式>の確立化が完成された時期ともいえるのである。そして今これを遡源すれば、そこに様式の違いを超えてなお不変に存するものは、「七字」の首題のみである。それは同時に信仰場面での本質である。とすると、この場面で<あれかこれか>を詮索するのは所詮無意味なものではなかろうか。日蓮の信仰においてはみたように形式はいわば本質に付属したものに過ぎない。マンドラという統合体をもった本尊であっても、詮じつめれば七字の唱題に還帰するものである。ここに私は<あれからこれへ>の論理の基盤を見据えたいと思うのである。

次に「本尊」に記された「縁起・讃文」の類を一応概観しておきたい。まず日蓮が自らこの本尊を「未有大曼荼羅」・「未曾有大曼荼羅」と称した

のは、『本尊集』では前者が文永11年7月のものが最初で、後者は建治元年12月のものが初見である<sup>9)</sup>。そして注目されることは、前者が文永12年4月から建治2年2月までに顕示された本尊にしか見られないこと、それに対して後者は建治2年4月以降の本尊のほとんどに見られることである。つまり建治2年がその移行期となっている点である。実際『本尊集』収録の建治2年2月期の3幅のうち前者が2幅、後者が1幅となっている。そしてまたちょうどこの時期に、自署と花押が合体するという様式上の変化もみられるのである。ともあれ、「未有」といい「未曾有」といい、「大曼荼羅」と表記されるのが文永11年以降ということ留意しておくことにする。

また「讃文」の表現で注目されるのは、ひとつは「多諸患難唯我一人能為救護」であり、もうひとつは「病即消滅不老不死」という表現である。これはいうまでもなく、日蓮の『法華經』信仰に基づく表出であるが、ここには単に「本尊」という様式を越えて、彼の宗教の特質が含まれているように思える。詳論は後に譲るとして、そこには法華信仰によるいわゆる「抜苦与楽」の呪術的要素をみることができよう。『本尊集』によれば、前者の表記は建治元年のもの2幅、弘安2年、同3年のものそれぞれ1幅に記されている。また後者は建治2年のもの4幅、弘安元年のもの2幅に認められる。したがって全体からみれば数的には多いとはいえないが、今述べたように、本尊に寄せる日蓮の宗教的信念を窺ううえで重要な資料的意味を含むものである。

さてここでの検索の第三の問題は、いわゆる「授与」の件である。「本尊」には、たとえば「沙門天目受与也」や「經一丸之」、「亀若護也」、「沙門目門授与之」などと記されたものから、単に相手の名前だけを記したものなど種々あるが、いずれにしても特定の門弟や信者に宛てて「本尊」を作成したことが窺える。しかも、『本尊集』によればこうした「授与」が銘記されたものが圧倒的に多い。この点から、日蓮と門弟との結びつきの様子を、そして更に日蓮の宣教における態度の一端を知ることができる。周知のように、彼は門弟や信者たち

に事によせ折にふれて、真情溢れる手紙を多く認めている。これに加えて、このようないわば「宛名」入りの「本尊」を与えること、あるいは与えられることに、われわれは大きな意味を見ることが出来る。

以上、「文字マンダラ」の資料的な問題を概括した。次にこれを踏まえていくつかの問題を検討してみたい。

### 文字マンダラの成立根拠（その一）

まずはじめに、この稀有の「文字マンダラ」を日蓮が何故書いたのか、もしくは書かざるを得なかったのか、という基本問題から考えてみることにする。いわば成立根拠およびそのプロセスの問題である。この問題の解明を通して、日蓮の文字マンダラにおける思想的・信仰的根拠が明らかになり、またその結果としての製作上の根拠も知られることになる。

日蓮は、ここに言うまでもなく、『法華経』への絶対帰依において自己の信念を確立した。しかも彼の絶対帰依は、相対者（他教典）との相関における如きそれではなく、むしろそれらを含みつつ、かつそれらを超えた統一原理たる観念に基づく絶対帰依であった。この日蓮の「自明の理」はほとんど言い尽くされたものではあるが、しかしそれにもかかわらず、日蓮教学を語るうえでやはり立たざるを得ない基盤であろう。したがって本論でも、まずこの点をここでの論述に必要な限りで明確にし、そこから出立しなければならない。

日蓮は、如上の意味で『法華経』を「経王」とみる。そしてここから『法華経』は単なる經典であることを越えて、彼の信仰対象すなわち「本尊」にまで昂められていく。この点を知るための彼の遺文は実に豊富である。たとえば『開目鈔』には次のような文言がある。

仏陀は三十成道より八十御入滅に至るまで五十余年が間、一代の聖教を説き給へり。一字一句皆真言なり、一文一偈妄語にあらず、外典・外道の中の聖賢の言すらいふ事誤りなし、言と心と相符へり。況や仏陀は無量劫より不妄語の人、されば一代五十余年の説教は、

外典・外道に対すれば大乘なり、大人の実語なるべし。初成道の初めより泥洹の夕に至るまで、説くところの法皆真言なり<sup>10)</sup>。

この問題に関し、ここで『開目鈔』を典拠とするのはいささか奇異に思われるかもしれない。日蓮が法華一乗主義に立脚するのは、この書が成立する以前に遡るからである。ただここでは、この点が直接の関心事ではないので、むしろ前述したように「文字マンダラ」の初頭の時期に焦点を合わせてみたいと思っただけである。ともあれ、このように彼はまず「内典・外典」の意義を明かし、そこから仏道の優位を説くことから始め、更に次のように述べている。

但し仏教に入って五十余年の経々八万法蔵を勘へたるに、小乗あり大乘あり権経あり実経あり、顕教・密教・頓語・麤語・実語・妄語・正見・邪見等の種々の差別あり。但法華経ばかり教主釈尊の正言なり、三世十方の諸仏の真言なり<sup>11)</sup>。

ここに『法華経』は他経を越えて、教主釈尊の「正言」「真言」とする確信が定立することになる。この確信と、またその論拠を彼は同書で詳論するが、ここではこの「確信」を知るだけでよからう。肝要なのは、この確信が『法華経』をいかに開陳したかである。つまり、日蓮の信仰において『法華経』がいかなる意義と位置を持ちえたかという点である。

この点に関しては『本尊問答抄』を参照してみよう。同書は次のような記述で始まっている。

問ふて言く、末代悪世の凡夫は何物を以て本尊と定むべきや。答えて云く、法華経の題目を以て本尊とすべし<sup>12)</sup>。

続いて、

問うて云く、日本国に十宗あり。……此の宗は皆本尊まちまちなり。……何ぞ天台宗に法華経を本尊とするや。答ふ彼等（他宗）は仏を本尊とするに、是は経を本尊とす、其の義あるべしや。問ふ、其の義如何、仏と経と何れか勝れたるや。答へて云わく、本尊とは勝れたるを用ゆべし<sup>13)</sup>。

と述べている。ここに明示されている如く、「末代

悪世の凡天」にとって「本尊」とすべきは『法華經』である。そしてこのことは後に考察するように、即ち「題目」でもある。天台宗（日蓮宗）以外の宗が悉く本尊として「法」を立てるなかで、何故に吾宗が「經」であるのかという問いは、おそらく当時の一般人にも通ずるものであったろうと思う。蓋しこの問いは前述の日蓮の＜確信＞を問うものである。しかし見るように、彼の答は明快である。本尊はまさにその「義」において「勝れた」ものでなければならない。故に經（法華經）こそが本尊であらねばならぬという論理であり信念である。

しからばその義とは何か。日蓮は次のように述べる。

[このことは]私の義にはあらず、釈尊と天台とは法華經を本尊と定め給へり。末代今の日蓮も仏と天台との如く、法華經を以て本尊とするなり。其の故は法華經は釈尊の父母・諸仏の眼目なり。釈迦・大日、総じて三世十方の諸仏は、法華經より出生し給へり。故に今能生を以て本尊とするなり<sup>14)</sup>。

あるいは、

此等（『普賢經』・『方等經』）の經文は仏は所生・法華經は能生、仏は身なり法華經は神となり<sup>15)</sup>。

と述べる。ここにおいて、法華經の勝義が語られるが、それは要するに、彼の信念では法華經は「能生」であり仏は「所生」であるからである。つまり、先ず經があって、そこから諸仏が創成される故に、經はまた釈迦・諸仏の「父母」であり「神」でもある。そして諸仏は經の「子」であり「身」である。しかしこの見解は、日蓮の私見ではなく、釈迦・天台大師に依るものと断っている。これは彼の本尊観であるとともに、それは同時に彼のコスモロジーでもあろう。宇宙の原理に能産者としての經を觀想し、そこからその似姿としての現象の世界を把握しようとする立場は、いうまでもなく彼の思想の中核をなす「一念三千義」に基づく事理論に通ずるものである。

以上からわれわれは、日蓮の＜觀念＞において本尊は法華經であることを知った。そして經が本

尊たる主神であれば、諸仏はそれに附属する随神であることもわかった。ここに至ってわれわれは、「文字マンダラ」の表現様式を容易に想起することができよう。更にまた、本尊たる『法華經』に「南無」する故に、必然的に「題目」が表出することも理解し得ることになる。なぜなら、「文字マンダラ」に表出とれているのは「南無妙法蓮華經」という「題目」であるからである。ただこのことは、単に表現上の問題というだけでなく、現実の信仰場面において大きな意味をもつのは当然ながら、ここでの関心であるマンダラ成立の局面においても、極めて現実的な意味を示していると思われる。たとえばこの点に関して、高木豊氏は次のような見解を示している。「日蓮の文字マンダラは經典としての法華經にかわる役割をもち、信奉者の宗教生活の中心に据えられた。……書写が中心であるこの時代において、經典は頗る貴重であった。したがって、そうした經典を凝縮するものとしても、題目の意味づけがなされなければならなかったし、そのことの形象化としての文字マンダラが創出される必然性もあったのではないか<sup>16)</sup>。氏はこのように「題目」の意味づけを法華經という「經典」の代替として、あるいは「凝縮」としたものと規定し、その具体化が文字マンダラを創出したとみる。また田村芳朗氏も、「日蓮は……法（真理）・仏（人格ないし生命）・菩薩（人間ないし実践）の三要素を『妙法蓮華經』という題目に集約させ、それを通して信仰対象としての本尊を確立したのである。……後に、この本尊が図形（曼荼羅）に表わされて、門下たちに授与されるにいたった<sup>17)</sup>」と述べている。ここで日蓮の法華經に寄せる思想的意味はひとまず措くとして、両氏の説くように、文字マンダラに＜本尊＞として表出する「妙法蓮華經」という五字が、そしてそれに「南無」という日蓮の＜信仰＞が加味すれば、そこに七字からなる首題が表出することになる。かくて「文字マンダラ」は現出した。

以上、現前のマンダラからその創成過程を形式的に探ってみた。それは次のような構図で示すことができよう。日蓮の法華經信仰（真理觀・經王觀）→本尊觀形成→題目創出→（文字）マンダラ



作成。もっともこの一連の過程は、あくまでもここでの考察上の謂であって、日蓮の心意においては相即的なものであることはいうまでもない。ただ題目創出から文字マンダラ作成に至る間に、文字どおり独創的な彼の〈思索〉があったのではないかと思うのである。不可視のかつ無形の「本尊」を顕現するという場面において、そして究極には従前に無かった「字像マンダラ」という形態においてそれを表象したという点においてである。端的に言えば、本尊を何故〈文字〉を以て表現したのか、という問題である。これに関連して、高木氏は「鑄塑彫像・画像はこの信仰の対象を具象化し得ても、『南無』の意味とそれを冠することによって生ずる交流とはついに具象化できないであろう。この場合、ただ可能なのは、帰投の『南無』を文字として表記することではなかろうか。ことばの具象化は文字化しかないのである<sup>18)</sup>」と述べ、いわば現実的・技術的な観点からの見解を示している。ここでも氏のこうした卓見を念頭にしつつ、問題の考察を進めてみたい。

周知のように日蓮は、「法華経」を語る時、しばしば「文字」という表現を使っている。このことから、日蓮において〈文字〉は単なる表現手段という枠を超えて、何か特別の意味があるように思われる。もっともここで当面問題にするのは〈法華経と文字〉という一局面に限定されたものであることを断っておかねばならない。その際に、視点を次の二つに据えてみる必要がある。ひとつは、日蓮の法華経における文字観である。つまり彼は法華経の文字をいかに解し受容したかの問題である。他のひとつは、それ故にそのことを現実の信仰場面においていかなる形で表象しようとしたか、あるいはそのことに対し、彼がいかに対応したか、の問題である。前者に関しては既に『開目鈔』の一章句を引用したが、他にも「遺文」中いたるところで表明されている。その好例をいくつか抽出してみよう。

此の法華経の一字の功德は、釈迦・多宝・十方の諸仏の御功德を一字に納め給ふ。（中略）法華経は釈迦如来の書き願はして、此の御音を文字と成し給ふ。……釈迦仏と法華経の文

字とはかはれども心は一つなり。されば法華経の文字を拝見させ給ふは、生身の釈迦如来に値ひ進らせたりと覚しめすべし<sup>19)</sup>。

ここに明言しているように、日蓮によれば法華経の文字はその一字一字が即ち諸仏（の功德）である。仏と文字は、それぞれにその体（身）において異なるといえども、その「心」において即一である。換言すれば、法華経の文字は「生身の釈迦如来」そのものである。

なぜそうなのか。その観点を示すものに次のような文言がある。

今の法華経の文字は皆生身の仏なり。我等は肉眼なければ文字と見るなり。……此の法華経の文字は盲目の者は之を見ず、肉眼は黒色と見、二乗は虚空と見、菩薩は種々の色と見、仏種純熟せる人は仏と見奉る<sup>20)</sup>。

法華経の文字を、人が肉眼で見るかぎり、それは「黒色」の文字であるにすぎない。それ故に盲目には見えない。「仏種純熟」してはじめて仏と見るのである。この彼の信念はまた次のようにも表現されている。

法華経の文字は六万九千三百八十四字、一一の文字は我等が目には黒き文字と見え候へども、仏の御眼には一一に皆御仏なり。譬へば金粟王と申せし国王は沙を金となし、釈摩男と申せし人は石を珠と成し給ひき。……法華経の不思議も亦是の如し、凡夫を仏と成し給ふ<sup>21)</sup>。

前述の「肉眼」から「仏種純熟」の眼、すなわち「仏眼」への転回は偏に法華経の「不思議」な功德による。逆にいえば、この功德こそ「黒き文字」を仏に転換する「不思議」な作用である。ここに日蓮の〈信仰〉がある。『法華経』から法華経へ、文字から仏への転回である。なぜなら、この「不思議」の表明は、しばしば日本の偉大な宗教者たちの信仰告白の表明でもあるからである。ともあれ、ここから前掲の後者の問題へと必然的に移行する。

日蓮は法華経の文字を如上のように理解し受容した。そこから現実レベルでの信仰の表明が現れてくる。われわれはその典型を『木絵二像開眼の

事』にみることができよう。

仏に三十二相あり皆色法なり、最下の千輻輪より終り無見頂相に至るまでの三十一相は、可見有対色なれば書つべし作りつべし。梵音声の一は不可見無対色なれば書くべからず作るべからず。仏滅後は木絵の仁像あり、是三十一相にして梵音声欠けたり、故に仏に非ず。又心法欠けたり。……木絵の二像の仏の前に、経を置けば三十二相相具足するなり<sup>22)</sup>。

彼によれば、仏滅後製作された木絵二像は本来的に「可見有対色」相のみを現わさざるを得ないのであり、その限りで「仏」ではない。この三十一相に、欠けている「不可見無対色」なる「梵音声」の一相と「心法」を加えることではじめて「純円の仏」たりうるのであり、それを可能にするのは『法華経』のみであると日蓮はいう。つまり法華経はこの本来的に＜表現＞不可能な一相を、表現可能なものに変じ、かつ心法を具有しているということになる。そしてそれを体現するのが「法華経の文字」そのものなのである。この部分に関して彼は次のように述べている。

法華経の文字は、仏の梵音声の不可見無対色を可見有対色の形と顕はしぬれば、顕・形の二色となれるなり。滅する梵音声、還って形を現はして文字と成りて衆生を利益するなり<sup>23)</sup>。

それはちょうど人が自身の真意をことば（声）で表現するに似ていると日蓮はいう。「心法」たる「意」が「色法」たる「声」となることで、心は色を現わすことになる。また逆に、「声」を聞くことによって、「心」を知ることもある。それは「色法」が「心法」を顕わしたことになる。いわゆる「色心不二」の原理である。

これが次の信念に帰結する。

仏の御意現はれて法華の文字となれり。文字変じて又仏の御意となる。されば法華経を読ませ給はむ人は、文字と思食す事なかれ、即ち仏の御意なり<sup>24)</sup>。

仏の「御意」も「梵音声」もともに不可見無対色なるが故に、人は日常経験レベルでそのものを把握することはできない。それ故に表現もできない。

しかしその「心法」を「色法」に転ずることでそれが可能になる。「色法」たる＜文字＞において可能なのである。この意味で、日蓮において法華経の文字は「色心二法」兼備のそのまま「仏」なのである。そしてまた、この信念の同一軌軸において、人も「肉眼たる凡夫」から「仏種純熟」の仏に転ずることになる。ここから、日蓮の現実的な教導理念が湧出することにもなるのである。

すなわち、法華経を本尊とする日蓮において、その最たる要因はここにみたように何よりも法華経の＜文字＞に依る。そして更にいえば、「仏の御意」を「法華経の文字」に変じた日蓮は、ちょうど同じように「法華経の御意」を「文字マンダラ」に転じたともいえよう。ここに彼の思想面における必然性をみることができる。そして、それに「南無」の主体たる人が関われば「本尊」たる「七字」が現出し、即ち「文字マンダラ」が顕現する。

以上の思想的・信仰的基盤のうえに「文字マンダラ」が作成されたと考えるが、本節での立場はいわば日蓮側に視点を置いて考察したことになる。次には別の視座からその成立根拠を吟味することにしたい。（以下次号）

## 注

- 1) 増谷文雄「日蓮の思想」（『講座日蓮』2, 1981年, 春秋社, 所収）194頁
- 2) 『日蓮聖人遺文全集』上, 955-6頁  
なお日蓮遺文に関してここで使用したテキストは、平楽寺書店蔵版（上・下・別巻）である。引用表記・頁はすべてこれによる（以下『全集』と略記）
- 3) 同上, 939-941頁
- 4) 「経王殿御返事」（『全集』上, 955頁）
- 5) 「日女御前御返事」（『全集』下, 1571頁）
- 6) 『全集』上, 449頁
- 7) このことに関し、たとえば大野達之助氏は種々の遺文内容の検討や日蓮の宗教行動から推察して、「唱題」は開宗当時から行なわれていたと述べている（『日蓮』人物叢書, 吉川弘文館, 46-47頁）
- 8) 「日女御前御返事」（『全集』下, 1572頁）
- 9) なお身延曾存のいわゆる「焼失御本尊」にも表記されていたとされるが、ここでは考察対象から割

日蓮の「文字マンドラ」考（1）

- 愛することにした
- 10) 『全集』上, 768 頁
- 11) 同上
- 12) 『全集』下, 1719 頁
- 13) 同, 1721 頁
- 14) 同上
- 15) 同, 1722 頁
- 16) 高木豊『日蓮—その行動と思想』昭和 45 年, 評論社, 171 頁
- 17) 田村芳朗『日蓮』昭和 50 年, 日本放送出版協会, 127-8 頁
- 18) 高木, 前掲書, 170 頁
- 19) 「四条金吾殿御返事」(『全集』上, 896-7 頁)
- 20) 『法蓮鈔』(『全集』上, 1169-70 頁)
- 21) 「本尊供養御書」(『全集』下, 1489 頁)
- 22) 『全集』上, 545 頁
- 23) 同, 546 頁
- 24) 同上